L'AMI DU CLERGÉ

Mgr F.-M. CATHERINET, Directeur — 70e ANNEE (7e Série)

Chan. R. DESVOYES, Codirecteur — N° 7. — 18 Février 1960

LE DROIT NATUREL

Recherches historiques et doctrinales

Chapitre VI
S. THOMAS

Il serait intéressant de suivre les avatars du droit naturel durant le Moyen Age [1]. Puisque nous ne pouvons le faire ici et que nous devons nous limiter à l'étude de S. Thomas, disons tout au moins un mot d'autres tendances ou d'autres formulations.

Le droit naturel interprété dans une perspective chrétienne va survivre durant tout le Moyen Age chez les canonistes. Dans son fameux *Décret*, Gratien déclare en effet :

Jus naturale est quod in lege et Evangelio continetur quo quisque jubetur alii facere quod sibi vult fieri et prohibetur alii inferre quod sibi nolit fieri. Unde Christus in Evangelio : « omnia quæcumque vultis ut faciant, vobis homines, et vos eadem facite illis. Hæc est enim lex et prophetæ. »

La loi naturelle est donc située sur le même plan que la loi positive, elle en est comme le résumé. Entre toutes ces lois, il y a un lien vital, la loi naturelle étant comme une attente de l'Evangile et en continuité avec le domaine de la grâce. La nature à laquelle ces canonistes se réfèrent est celle de Dieu : *Natura id est Deus.* Il n'est nullement question ici de réflexion philosophique. Certains commentateurs du *Décret* le disent d'ailleurs par un certain dédain. La loi naturelle n'a de vraie valeur que dans une atmosphère chrétienne et elle se distingue si peu d'une loi positive qu'au dire de certains juristes, le pape peut parfaitement en dispenser.

A côté de cette tendance que l'on pourrait qualifier de « sacrale », il en est une autre qui s'apparente à la philosophie païenne. Elle prend sa source dans l'Ecole de Chartres et a pour fondement la résurrection de l'idée de « nature ». Se basant, en effet, sur Lucrèce, Cicéron et Sénèque, les grands chartrains du XIIe siècle soulignent l'idée que le monde n'est pas régi par l'arbitraire de la volonté divine mais par le jeu des natures que Dieu a créées. La nature est la force que chaque être a reçue, qui le pousse à agir d'une manière bien déterminée et à procréer des êtres semblables à son type d'être.

Alain de Lille est un des tout premiers à appliquer au domaine moral cette notion, que ses devanciers avaient surtout mise en avant dans les domaines de la cosmologie et de la métaphysique. Il semble qu'il y soit tout d'abord amené par son désir de combattre l'homosexualité. Dans son *De planctu naturæ,* il met en scène la Nature, qui se plaint de voir les hommes mépriser les règles qu'elle a fixées. Elle a voulu que l'homme et la femme s'unissent pour procréer des êtres nouveaux. Hélas, certains cherchent le plaisir de telle manière que celui-ci n'atteigne pas sa fin biologique ! C'est une faute contre nature.

L'auteur élargit d'ailleurs rapidement son point de vue en montrant que les autres péchés capitaux empêchent l'homme de vivre selon sa vraie nature d'être raisonnable. D'autre part, Alain est un des tout premiers auteurs à poser le problème des vertus naturelles. Chez lui le problème est double, car par vertu naturelle, il entend le substrat instinctuel des vertus, par exemple, une disposition native au courage. Mais il examine aussi la question de savoir comment une disposition vertueuse, acquise par l'effort, peut devenir une vraie vertu dans le domaine de la grâce. Sur le plan psychologique, le passage du plan « politique » (nous dirions : philosophique) au plan « catholique » (lisons : surnaturel) se situe dans l'intention. Une vertu devient pleinement chrétienne quand elle est inspirée par l'amour de Dieu.

Mais tout cela n'est que balbutiement à côté de la majestueuse synthèse de S. Thomas. Ici nous trouvons une information philosophique beaucoup plus complète puisqu'Aristote remplace Lucrèce ou Cicéron. Et surtout, le génie du penseur s'affirme dans toute sa maîtrise pour rendre une égale raison à la rigueur de l'humanisme philosophique et à l'authenticité chrétienne.

* *

Avec S. Thomas, en effet, la notion de nature reçoit son statut définitif en philosophie comme en théologie. S. Thomas pousse jusqu'à l'extrême la volonté d'intrincésiser les principes des êtres. Il ne peut être question pour lui d'expliquer leur activité ou leur situation par des éléments extérieurs. S. Augustin résolvait le problème des principes et des idées par la théorie de l'illumination et faisait ainsi intervenir Dieu, plus ou moins directement, dans chaque acte de connaissance intellectuelle. S. Thomas enseigne, lui, que chaque homme a un pouvoir personnel d'abstraction : l'intellect agent. S. Augustin ne voyait guère de différence entre le miracle de la multiplication des pains et la croissance des moissons. S. Thomas distingue nettement l'action directe de la cause première et celle des causes secondes, dotées de dynamisme et de spécificité.

[1] On verra d'ailleurs, à ce sujet l'ouvrage classique de Dom Lottin, *Le droit naturel chez S. Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, Paris, 1930.

D'autre part, S. Thomas apporte des vues beaucoup plus nettes sur la distinction entre la nature et la grâce. Pour lui la nature n'est pas du « surnaturel retombé », elle n'est pas la grâce comme l'ont voulu certains auteurs grecs chrétiens. Elle est une préparation, une attente, un premier stade du don divin. Elle a sa valeur et, en un sens, sa morale. Ce n'est pas S. Thomas qui enseignerait, comme S. Augustin, que les actes des philosophes, privés de la grâce, sont des péchés. Il ne peut, évidemment, en faire des actes méritoires, mais il ne leur nie pas la qualité d'être moraux. Il ne peut donc être question pour lui de confondre droit naturel et Evangile, loi de grâce.

Quelle réponse, dès lors, va-t-il donner aux questions clefs que nous avons énumérées ?

1. *A quelle nature, S. Thomas fait-il allusion ?*

Essentiellement à la nature de l'homme.

De par sa nature, l'homme est fait pour connaître la vérité et vouloir le bien, ce qui représente deux manières d'atteindre la valeur transcendantale de l'être. Il est ainsi orienté par une loi qui est comme l'épanouissement de son être. Une nature s'exprimant par une loi cela donne bien une loi naturelle... *per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem* (*Sum. theol.* Ia-IIae, q. 91, a. 2, concl.). En cela, l'homme est comparable aux autres êtres créés qui sont dotés par Dieu d'inclinations les poussant aux actes et aux fins qui leur sont propres (Ia-IIae, *ibid.*).

Puisque S. Thomas définit la nature comme la substance d'un être, et le naturel par ce qui convient à cette substance, il faut dire que tout ce qui est naturel est intrinsèque à l'être : *et hoc est quod per se inest rei... Et ideo necesse est quod hoc modo accipiendo naturam, semper principium in his quæ conveniunt rei sit naturale* (Ia-IIae, q. 10, a. 1).

Cependant, ce qu'il y a de propre à l'homme, c'est qu'il émerge de la matière et confine à la spiritualité. L'homme est un être raisonnable ; la loi de son être, calquée sur sa nature, sera d'agir rationnellement. Il sera lucide et libre dans la perception des inclinations de sa nature. *Cum anima rationalis sit propria forma hominis, naturalis inclinatio inest cuilibet homini ad hoc quod agat secundum rationem* (Ia-IIae, q. 84, a. 3).

En quoi consistera cette inclination, cette loi naturelle chez l'homme ? S. Thomas le redira bien des fois : dans l'orientation profonde de l'intelligence et de la volonté. Ainsi il écrit :

« Si l'on prend le mot nature dans le sens de substance, il est nécessaire que ce principe soit naturel. C'est manifestement le cas pour l'intelligence. Les principes, de la connaissance intellectuelle sont, en effet, connus naturellement. De même, en ce qui concerne la volonté, il faut que le principe de ses mouvements soit quelque chose de voulu naturellement. Tel est précisément le bien en général vers quoi tend naturellement la volonté comme une puissance quelconque vers son objet ; et aussi la fin ultime qui joue à l'égard des choses désirables un rôle analogue à celui de l'intelligence par rapport aux réalités intelligibles et d'une façon générale tout ce qui convient à l'homme en raison de sa nature » (Ia-IIae, q. 10, a. 1 ; trad. « Revue des Jeunes »).

En une formule plus concise, la réponse à la seconde objection de l'article 2, q. 91 de la Ia-IIae rattache à la nature les principes naturellement connus de l'être et l'inclination naturelle au bien (*voluntas ut natura*) : *omnis operatio rationis et voluntatis derivatur in nobis ab eo quod est secundum naturam... nam omnis ratiocinatio derivatur a principiis naturaliter notis, et omnis appetitus eorum quæ sunt ad finem derivatur a naturali appetitu finis. Et sic patet quod prima directio actuum nostrorum ad finem, fiat per legem naturalem.*

On le voit, S. Thomas s'inscrit dans la ligne d'Aristote qui faisait de la morale la voie de l'épanouissement et de la montée de l'homme. Il n'en évite pas moins le reproche qu'on aurait pu faire au Stagirite : celui d'enfermer l'homme sur lui-même et de fonder toute l'éthique sur des valeurs humaines. Pour S. Thomas, il ne peut en être ainsi car, en obéissant à la loi naturelle inscrite en son cœur, l'homme ne fait qu'obéir à la loi de Dieu qui l'a créé et racheté. L'idée de loi n'est pas exclue mais elle est intériorisée comme chez S. Paul et chez S. Augustin. La loi positive n'existe que comme le reflet et le rappel de la loi intérieure.

2. — *Les sources du droit naturel*

a) *Source ontologique.*

Si S. Thomas a si facilement accepté l'idée grecque de *physis*, c'est qu'il est persuadé qu'elle ne présente aucune dérogation à la toute-puissance de Dieu. La nature n'est plus indépendante du démiurge comme l'*ulè* de Platon. Elle sort des mains de Dieu, elle est sa créature. Par conséquent la loi d'une nature, comme celle de l'homme par exemple, ne peut être qu'une émanation de la loi divine, de la loi du gouvernement divin. C'est ce que S. Thomas répète maintes et maintes fois et qui lui permet de frapper cette formule : *Lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis æternæ in rationali creatura* (Ia-IIae, q. 91, a. 2).

« Comme tous les êtres qui sont soumis à la divine Providence sont réglés et mesurés par la loi éternelle, explique S. Thomas en ce même article, il est évident que ces êtres participent en quelque façon à la loi éternelle par le fait qu'en recevant l'impression de cette loi en eux-mêmes, ils possèdent des inclinations qui les poussent aux actes et aux fins qui leur sont propres.

Or, parmi tous ces êtres, la créature raisonnable est soumise à la divine providence d'une façon plus excellente par le fait qu'elle participe elle-même à cette providence, en pourvoyant à ses propres intérêts en même temps qu'à ceux des autres. En cette créature, il y a donc une participation à la loi naturelle selon laquelle elle possède une inclination naturelle au mode d'agir et à la fin qui lui conviennent. C'est précisément cette participation à la loi naturelle qui, dans la créature raisonnable, est appelée à la loi éternelle. »

Interprétant allégoriquement la parole du Psaume IV : *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*, S. Thomas dit encore qu'il faut entendre ce texte « de la lumière de notre raison naturelle nous faisant discerner ce qui est bien de ce qui est mal. » C'est là « une impression en nous de la lumière divine ».

b) *Source psychologique.*

Ceci nous amène précisément à nous demander comment nous connaissons la loi naturelle. Au début de sa carrière, dans le *Commentaire des Sentences* (II *Sent.*, d. 24, q. 2, a. 4) S. Thomas est assez embarrassé pour fixer le statut de la loi naturelle vis-à-vis de la syndérèse et de la conscience. D'une part, il y a la distinction entre la syndérèse et la conscience que la plupart des auteurs de l'époque attribuent à S. Jérôme. D'autre part, il y a la syndérèse que le XII^e^ a identifiée à la conscience. Beaucoup en font une puissance, une faculté de l'âme. S. Thomas voudrait la réduire au rang d'habitus.

Finalement S. Thomas propose cette distinction : La loi naturelle est faite des principes généraux du droit. La syndérèse est la faculté ou l'habitus qui connaît ces principes. La conscience a pour tâche d'appliquer les principes du droit naturel à une situation particulière et d'en tirer les conclusions logiques [2].

Dans la *Somme*, le progrès de l'aristotélisme dans l'esprit de S. Thomas a simplifié les choses. La loi naturelle est en nous le résultat de l'exercice de la *ratio*. C'est elle qui saisit, comme des biens et des valeurs à rechercher, les choses auxquelles l'homme se sent porté naturellement. Par contre, elle envisage comme des maux à éviter les choses opposées aux précédentes (I^{a}-II^{a}, q. 94, a. 2, concl.).

3. *Le contenu du droit naturel*

a) *Distinction selon la relation de moyens à fin.*

Il s'agit ici de distinction entre le droit naturel primaire et le droit naturel secondaire, présentée dans le *Commentaire des Sentences*, en dépendance sans doute de Guillaume d'Auxerre qui l'avait proposée. Une action peut être contraire à une fin de telle manière qu'elle empêche celle-ci de se réaliser. Elle peut aussi s'opposer à la fin primaire d'une manière moins radicale ou encore nuire seulement à une fin secondaire d'une institution ou d'un acte.

Dans le premier cas, cette action viole les préceptes premiers de la loi naturelle. C'est le cas par exemple de l'adultère qui ruine la famille et le mariage dans ses biens : *proles, fides, sacramentum.*

Dans les autres cas, cette action ne s'oppose qu'aux préceptes secondaires. Ainsi en va-t-il de la polygamie, qui rend plus difficile l'éducation des enfants et l'amour entre les époux. C'est à l'application à ce cas que S. Thomas voulait d'ailleurs en venir, car il s'agissait pour lui d'expliquer comment Dieu avait pu permettre la polygamie sous l'Ancien Testament (*In IV Sent.*, d. 33, q. 1, a. 1).

Dans la suite des œuvres thomistes, cette distinction prendra une forme plus subjective ou logique. S. Thomas dira (I^{a}-II^{ae}, q. 94, a. 2 et 6) que certains principes moraux sont plus clairs que d'autres. Certains sont connus de tous comme les premiers principes de la logique élémentaire sont dans l'esprit de tous les hommes. « Le bien doit être fait » a la même place en morale que « le principe de contradiction » en philosophie. C'est à ces principes-là que les anciens avaient réservé le nom de droit naturel et notamment au critère évangélique : « Si une certaine manière de faire vous déplaît, songez qu'elle peut aussi déplaire aux autres. » Le principe premier du droit naturel sera pour S. Thomas plus général : « Il faut faire le bien et éviter le mal. »

Mais S. Thomas, nous l'avons dit, va plus loin. Pour lui le droit naturel inclut tout principe moral intrinsèquement fondé, tout ce qu'une recherche morale juge bon même après bien des recherches. Il compare ces vérités morales aux vérités *notæ per se quoad sapientes*, c'est-à-dire aux jugements nécessaires, par exemple : « un ange ne peut être circonscrit dans un lieu ». Si quelqu'un a appris en philosophie et en théologie ce qu'est un ange et un lieu, il ne peut accoupler ces notions. On le voit, le champ de ces vérités morales peut être très vaste, il est coextensif à la philosophie morale et n'exclut que les lois positives.

Mais alors il faut bien le dire, il y a dans l'idée de droit naturel une ambiguïté. Si l'on songe à un jugement spontané ou en tout cas aisé, on parle des premiers principes. Si l'on se réfère aux principes secondaires, on ne peut plus faire état d'une connaissance spontanée. Le précepte est dit naturel en ce sens seulement qu'il est intrinsèquement fondé.

Contrairement à l'opinion de la plupart de ses contemporains, S. Thomas tient que la loi naturelle n'est pas innée. Elle doit être dégagée par un certain raisonnement à partir de l'expérience. Les premiers principes sont fournis par la syndérèse, mais les applications sont le fait de chaque conscience. Dans la I^{a}-II^{ae}, q. 94, a. 6, il dira que les principes généraux de la loi naturelle ne peuvent être enlevés du cœur de l'homme, tout au moins sous leur forme générale. Mais la concupiscence peut empêcher la raison d'appliquer le principe général au cas particulier. Les principes secondaires du droit naturel, par exemple ceux qui interdisent le brigandage ou l'homosexualité, peuvent ne pas être clairs pour tous les esprits. Le travail de la raison est ici troublé par les mauvaises habitudes ou les préjugés ; tout, comme dans les sciences, l'erreur peut se glisser partout.

On le voit, dans une telle conception, le droit naturel est beaucoup moins fait de quelques principes directeurs que de toute une éthique fondée sur le critère de la moralité intrinsèque. Est de droit naturel tout précepte fondé en raison et non plus seulement ce que suggère l'instinct moral. C'est pourquoi S. Thomas est amené à distinguer plusieurs zones dans le droit naturel, celle des principes premiers, celle des principes secondaires.

b) *Distinction selon les tendances et les niveaux de la nature humaine*

Une autre énumération peut se prendre d'une toute autre considération. Les préceptes seconds

[2] S. Thomas, II *Sent.*, d. 24, q. 2, a. 4. « Et secundum hunc modum patet qualiter differant synderesis, lex naturalis et conscientia, quia lex naturalis nominat ipsa universalia principia juris ; synderesis vero nominat habitum eorum seu potentiam cum habitu, conscientia vero nominat applicationem quamdam legis naturalis ad aliquid faciendum per modum conclusionis cujusdam. »

du droit naturel se classent selon les divers aspects de la nature humaine, ses différentes dimensions. Ainsi, d'après la *Contra Gentiles* (III, ch. 129) se trouvent tracés différents devoirs.

L'homme est un être orienté vers Dieu. Il en découle pour lui des devoirs.

« Ce qui conduit un être à sa fin naturelle, lui est naturellement bon. Tout ce qui s'y oppose est naturellement mauvais. Or Dieu est la fin naturelle de l'homme. Donc tout ce qui porte l'homme à la connaissance et à l'amour de Dieu est naturellement bon. Tout ce qui l'en détourne est naturellement mauvais. » (Trad. Gerlaud).

D'autre part, l'homme est un être social. Il est vitalement lié aux autres hommes par la famille, la « cité », l'Eglise. S. Thomas raisonne donc ainsi :

« Ce pour qui une chose est naturel doit naturellement posséder ce sans quoi cette chose ne saurait être : la nature, en effet, ne défaille pas dans le nécessaire. Or, l'homme est naturellement un animal social : le signe en est qu'un seul homme ne se suffit pas pour les nécessités de la vie humaine. Par conséquent, tout ce sans quoi la société humaine ne pourrait se maintenir convient naturellement à l'homme. Tel est donner à chacun son dû et s'abstenir de l'injustice. Certains parmi les actes humains possèdent donc une rectitude qui leur vient de la nature. »

En lui-même, l'homme est fait d'esprit et de chair. Leur coordination n'est pas une question de caprice mais de constitution métaphysique :

« L'ordre naturel veut que dans l'homme, le corps serve l'âme et que les activités inférieures soient ordonnées à la raison... La rectitude de nature exige donc que l'homme gouverne son corps et les activités inférieures de son âme de telle sorte qu'il y trouve une aide et non pas un obstacle aux activités de sa raison et à son bien, mais plutôt un secours ; s'il en était autrement, ce serait peccamineux par nature. Donc, l'ivrognerie et l'abus de la bonne chère, l'usage déréglé des plaisirs sexuels qui empêchent l'activité de la raison, le fait d'être soumis aux passions qui empêchent le bon jugement de la raison : tous ces actes sont naturellement mauvais. »

Il en va de même dans l'usage des biens inférieurs, qui doit être réglé par la nature de ces choses et celle de l'homme. Dieu a donné à celui-ci le pouvoir d'user des choses inférieures pour subvenir aux nécessités de la vie. Mais il y a une mesure déterminée dans le respect de laquelle l'usage de ces choses est bon. Si on la néglige, cet usage devient nocif. Par exemple, l'intempérance.

En conclusion, on peut citer ces formules thomistes particulièrement bien frappées (*ibid.*) : *Sunt igitur aliqui actus humani naturaliter convenientes et aliqui naturaliter inconvenientes... Patet igitur quod bonum et malum in humanis actibus non solum sunt secundum legis positionem sed secundum naturalem ordinem.*

Chapitre VII
SUAREZ

Parmi les richesses et les valeurs de la Renaissance catholique du XVIe siècle, il faut noter le retour à S. Thomas. Si paradoxal que cela paraisse, les contemporains et les premiers successeurs de S. Thomas ne lui ont pas rendu pleine justice. Que l'on songe à la fameuse condamnation portée par l'évêque de Paris, le 7 mars 1277, ou aux polémiques et aux « correctoires » de la fin du XIIIe siècle.

La Contre-Réforme a vu plus clair et ayant constaté les erreurs de la méthode et des enseignements de la scolastique décadente, elle est revenue à l'enseignement premier de quelques maîtres, parmi lesquels S. Thomas avait cette fois la primauté qui lui était due.

Il n'en reste pas moins, cependant, qu'on n'efface pas des siècles d'histoire intellectuelle. Pour comprendre l'enseignement des maîtres de la « seconde scolastique », il faut tenir compte de celui d'Occam.

* *

Occam est loin de partager la belle confiance que nourrit S. Thomas sur le pouvoir de la raison naturelle à pénétrer les vérités religieuses et morales. Seule la révélation, pense-t-il, peut nous faire admettre un certain nombre de thèses qu'on a cru accessibles aux seules forces de la recherche philosophique. A ce point de vue, il est nettement influencé par la polémique autour de l'averroïsme. Il constate qu'Aristote a été moins loin qu'on ne l'avait dit dans la découverte des vérités naturelles et qu'Averroès n'a pas faussement interprété son système. Si Aristote « le philosophe » n'a pu établir des vérités, comment d'autres philosophes seraient-ils plus perspicaces, comment la « philosophie » parviendrait-elle à établir ces vérités ?

D'autre part, dans le domaine de la morale, Occam pense qu'il y a une outrecuidance à vouloir imposer à Dieu des règles qui lui seraient extrinsèques, émanant d'une raison ou d'une nature absolues. Alors que S. Thomas montrait que la sagesse divine est à l'origine du gouvernement et de la loi de Dieu, Occam pense que mettre en Dieu ou devant Dieu quelque équivalent de la raison, du *logos* stoïcien, c'est trahir sa transcendance et son autonomie. De là à dire que Dieu agit à sa guise et fantaisie, il n'y a qu'un pas. Pour Occam, les préceptes de la loi ne sont ni fondés en raison, ni intrinsèquement bons. Dieu aurait pu ordonner l'attitude contradictoire. Et donc on ne peut se conformer au précepte parce qu'il est justifié, on l'accepte comme précepte. C'est le triomphe de la loi extrinsèque.

* *

Il serait injuste et erroné de faire de Suarez un occamiste. Ce grand théologien se rencontre au contraire avec S. Thomas dans son souci d'affirmer l'existence d'une moralité intrinsèque des actes humains. Pour tous les deux, la raison perçoit le droit naturel, soit dans une certaine intuition des premiers principes, soit par une déduction des préceptes plus difficiles à connaître. Et si l'homme trouve ces indications raisonnables, c'est parce qu'elles le sont réellement. Dieu n'a pas posé arbitrairement une loi ; il a édicté une règle de conduite conforme à sa nature et à la nature de l'homme. Et cependant, à lire Suarez, on sent très bien qu'il a été influencé par l'occamisme. La pro-

blématique de celui-ci s'est imposée à lui et, par le seul fait qu'il l'acceptait, il devait infléchir l'enseignement de S. Thomas. Le théologien jésuite, en effet, lutte constamment contre cette idée d'Occam : la loi ne vaut que si elle est le résultat d'une volonté d'obliger les inférieurs. Il ne suffit pas que la raison déclare, « prier est un acte bon » pour que l'homme soit tenu de prier. Il faut encore un ordre précis et positif : « Vous devez prier ».

De l'occamisme, une orientation est restée : il n'est de morale que par conformité à une loi positive. On se demande comment alors est possible une morale des vertus et plus encore une morale de la vertu première, la charité. Sans doute, S. Jean nous dit que la charité est un précepte divin (*entolè*) et S. Mathieu résume toute la loi et les prophètes dans les deux commandements de la charité. Il n'en reste pas moins qu'entre ces deux types de loi il y a une différence profonde. La charité ne peut se contenter d'actes extérieurs comme le droit, elle veut créer un état d'âme dont le dynamisme soit tellement personnel qu'il se veut tout spontané. L'exemple de l'amour conjugal a souvent été cité et on peut penser qu'il n'est pas hors de propos, puisque la Bible compare sans cesse l'amour de Yahveh et du fidèle avec celui des époux. Or, l'amour spirituel et même physique est un devoir entre les époux : les canonistes n'ont-ils pas créé le terme de *debitum conjugale ?* Et cependant que pensera-t-on d'une famille où l'affection et l'union charnelle ne se manifestent que comme l'obéissance à des impératifs légaux ?

Peut-être, d'ailleurs, cet exemple lui-même suggère-t-il une distinction opportune. Lorsque les canonistes médiévaux parlaient du *debitum conjugale*, ils vivaient dans un monde où le mariage d'amour était fort peu fréquent et où il était même discrédité. Leur vue des choses était donc exacte pour les débuts d'une union où chacun des conjoints s'accommodait vaille que vaille d'une situation souvent créée en dehors d'eux, pour des considérations politiques ou financières. Mais en allait-il ainsi après ? L'amour ne venait-il pas après le mariage, comme l'ont répété tant de familles bourgeoises aux jeunes gens que heurtait un mariage de raison ? En ce cas, au devoir comme tel aurait succédé la spontanéité de l'affection.

Quoi qu'il en soit, on peut se demander si pour l'âme chrétienne, le devoir de charité n'évolue pas dans la mesure même où il est observé. Au début, aimer Dieu peut paraître une charge, une obligation à laquelle il faut bien se soumettre. Mais dans la mesure où le chrétien y est fidèle et l'approfondit, ce précepte change d'aspect : il devient une aspiration, un dynamisme intérieur. N'est-ce pas en ce sens-là que S. Paul a vitupéré contre une certaine conception de la loi et qu'il a parlé de la liberté du chrétien ?

Interrogeons maintenant Suarez comme nous l'avons fait pour les autres auteurs.

1. *Selon le grand théologien jésuite, a quelle nature faut-il rattacher la loi naturelle ?*

A parcourir les pages que Suarez a consacrées au droit naturel, on s'aperçoit qu'il connaît fort bien les positions de S. Thomas et d'Occam. Il donne raison au premier et réfute le second. Mais malgré cette prise de position, il n'est pas sans être influencé par Occam. Rattacher la loi naturelle à la pure *ratio*, à la nature intellectuelle de l'homme lui paraît insuffisant. Il estime qu'il n'y a pas de vraie loi sans une volonté qui commande. Pour l'aristotélisme thomiste, le problème ne se posait guère car la volonté est un appétit qui est mû par une forme intellectuelle. Quand la raison a jugé qu'une action est bonne, plus aucun problème ne se pose, cette action s'impose à nous, *servatis servandis.* Pour Suarez il faut de plus qu'un ordre précis, un *imperium*, un *dictamen* se manifeste.

On a le sentiment de saisir ici, à son origine, la divergence entre partisans et adversaires du plus parfait. Pour les uns, il n'y a pas d'excuse si on ne fait pas tout le bien. Pour les autres, un bien peut ne pas être obligatoire si le législateur ne nous l'impose pas.

Quoi qu'il en soit, Suarez admet sans hésiter la formule thomiste identifiant la loi naturelle et la raison. Mais comment faut-il comprendre la formule ? La comparaison entre une action et notre nature spirituelle est-elle seulement un critère ou implique-t-elle un ordre ?

On peut entendre de deux manières, dit Suarez [1], la formule qui affirme : la loi naturelle est la la nature rationnelle de l'homme. Si on considère la nature en elle-même, on dira qu'elle est ainsi faite que certaines actions lui conviennent tandis que d'autres ne lui conviennent pas. Mais on peut aussi voir dans la nature le jugement de la raison, et en cela on voit que la nature se présente comme une loi.

La première théorie a un fondement exact, puisqu'elle montre que certaines actions sont intrinsèquement bonnes et d'autres sont mauvaises, d'elles-mêmes, avant toute intervention de l'autorité. Mais cette dernière n'en est pas moins nécessaire pour qu'il y ait une vraie loi. Si l'on voulait identifier le critère du bien et la loi on devrait dire que Dieu est soumis à la loi parce qu'il ne peut faire que le bien. Or, cela est absurde. Parler autrement serait confondre le fondement de la moralité et la loi.

Suarez se ralliera donc à la seconde théorie : la loi naturelle est le *dictamen naturale rectæ rationis*, l'ordre donné par la nature par le truchement de la droite raison. Cet ordre, on le trouve dans la conscience, et c'est à lui que se réfère S. Paul quand il parle des païens auxquels la nature tient lieu de loi. S. Thomas, paraît-il, est aussi de cet avis :

Hoc ergo dictamen est lex naturalis et ratione illius dicitur homo, qui illo ducitur, esse sibi lex

[1] F. Suarez, *Opera omnia*, éd. Vives, t. 5, *De legibus*, lib. 2, cap. 5, *In quo consistat lex naturalis*, p. 100 : « Duplex ergo sensus esse potest sententiæ asserentis legem naturalem esse ipsam naturam rationalem. Primus est, ut hoc intelligatur de ipsa natura secundum se, quatenus ratione suæ essentiæ talis est ut ei ex natura sua tales actiones sint convenientes, et contrariæ disconvenientes. Alter est ut intelligatur de ipsa natura ratione judicii rationis quod, in ipsa est connaturaliter, et respectu illius habet rationem legis. »

quia in se habet scriptam legem, medio dictamine naturalis rationis ; et hoc confirmat D. Thomas, q. 91, *a,* 2, *ex illo Ps.* 4 : « Quis ostendit nobis bona, signatum est super nos lumen vultus tui Domine » : *ibi enim significatur, per lumen rationis participare hominem legem æternam dictantem quid sit faciendum, quidve vitandum : illud ergo est lex naturalis quia hæc non est nisi quædam participatio naturalis æternæ legis*[2].

2. *Quelles sont les bases du droit naturel ?*

Nous allons retrouver à propos de cette question la préoccupation première de Suarez. *Lex enim propria et præceptiva non est sine voluntate alicujus præcipientis... sed lex naturalis non nititur in voluntate alicujus præcipientis : ergo proprie non est lex*[3]. La loi naturelle indique ce qui est bien, mais elle ne dit pas qu'il faut le faire.

Sans doute la loi naturelle se rattache-t-elle à Dieu mais à Dieu créateur, non à Dieu législateur. *Est ergo sine dubio Deus effector et quasi doctor legis naturæ ; non tamen inde sequitur ut sit legis lator quia lex naturæ non indicat Deum ut præcipientem, sed indicat quid in se bonum vel malum sit sicut visio talis objecti illud esse album vel nigrum, et ut effectus Dei indicat Deum ut auctorem suum, non tamen ut legislatorem, ita ergo censendum erit de lege naturali*[4].

Certains, note Suarez, dont l'information historique est remarquable, parfois même écrasante, certains diront que la loi naturelle donne seulement des suggestions mais non des ordres.

D'autres en concluront que les choses ont été mal expliquées. Il faut baser la loi naturelle sur la volonté de Dieu et non sur sa raison.

La loi naturelle n'est pas en Dieu mais en dehors de lui, comme un effet de sa volonté. Elle nous est communiquée par le truchement de notre raison : *in nobis vero hanc legem naturalem esse judicium rationis quatenus nobis significat voluntatem Dei de agendis et vitandis circa ea quæ rationi naturali consentanea sunt* [5]. C'est l'opinion d'Occam.

Elle ne plaît pas plus à Suarez que la première. Son intention est de chercher une voie moyenne, qu'il attribue d'ailleurs à S. Thomas et à la majorité des théologiens. La loi naturelle contient non seulement une indication de ce qui est bien ou mal, mais encore un ordre de faire le bien et d'éviter le mal. *Lex naturalis non tantum est indicativa mali et boni sed etiam continet propriam prohibitionem mali et præceptionem boni.* Il y a donc deux choses ici : tout d'abord une volonté préceptive qu'on transgresse en désobéissant par le péché. Et ensuite il y a cette considération que les préceptes de la loi naturelle ne sont pas dus à la fantaisie divine. Ils sont intrinsèquement fondés dans la nature des choses[6].

Reste à voir comment cette loi nous est intimée. Suarez note des paroles de l'Evangile comme celles-ci « *si vis ad vitam ingredi, serva mandata* ». Le Christ rappelle là les préceptes premiers de la loi naturelle et Dieu en prescrit l'observance pour le salut. Mais Suarez songe beaucoup plus au *dictamen* de la raison, analogue à celui de la conscience.

Dans un texte que nous avons cité plus haut à propos de ce précepte intérieur, Suarez semble identifier conscience et loi naturelle. Mais ailleurs il les distingue, pour être plus rigoureux et précis explique-t-il. La loi, dit-il, porte des préceptes généraux, la conscience des ordres particuliers, en cela elle n'est que l'application de la loi à un cas précis. Par ailleurs, la conscience, sous un certain aspect, a une amplitude plus grande que la loi naturelle car elle ne se contente pas d'appliquer celle-ci. Elle enjoint d'obéir à toute loi, humaine et divine. La loi ne peut être douteuse, la conscience l'est parfois. La loi s'occupe de ce qu'il faut faire, la conscience s'attache aussi au passé qu'elle critique ou justifie[7].

Il y a là, on peut le voir, une phase aiguë de criticisme et de négativisme. Mais fondamentalement il n'en reste pas moins vrai que si la loi naturelle a un objet plus vaste que la conscience, toutes deux agissent de même par le jeu de la raison pratique. Peut-être, au fond, Suarez n'a-t-il pas dit pourquoi il tient tant à les distinguer : c'est que la conscience est le plus souvent intuitive et que la loi naturelle, elle, s'étend jusqu'aux conclusions les plus recherchées de la loi morale, ainsi qu'on va le voir en étudiant ses préceptes.

3. *Quel est le contenu du droit naturel ?*

Suarez distingue trois zones dans le droit naturel. Ce chiffre est peut-être aussi la trace d'une influence occamiste[8].

Il y a tout d'abord les premiers principes généraux de la vie morale ; il faut faire le bien, éviter le mal, traiter les autres comme on veut être traité. Ces principes sont innés.

Une seconde classe est faite de préceptes qui sont évidents en eux-mêmes et dont la seule analyse révèle la vérité, *nota per se ex terminis.* Chacun sait qu'il faut observer la justice, que Dieu doit être vénéré, que la tempérance est une règle correcte de vie.

Enfin, d'autres préceptes ne sont connus que par une recherche rationnelle, par un raisonnement. Certaines de ces vérités sont faciles à connaître, par exemple, la malice de l'adultère, du vol. D'autres ne seront acquises que par des recherches plus poussées : par exemple, la malice intrinsèque de la fornication, de l'usure, l'interdiction inconditionnelle du mensonge.

Des auteurs, constate Suarez, hésitent à ranger cette troisième classe de préceptes dans le droit naturel. Et de fait, tout le problème est de savoir s'il s'agit d'un instinct moral inné ou d'une moralité intrinsèque. Mais Suarez ne tient pas compte de différence dans l'acquisition de ces principes. Peu lui importe qu'ils soient innés ou acquis par la raison. L'essentiel pour lui est que ces préceptes

[2] *Opera...,* t. 5, p. 102.
[3] *Opera...,* t. 5, p. 104, cap. 6.
[4] *Opera...,* t. 5, p. 104.
[5] *Opera...,* t. 5, p. 105.
[6] *Opera...,* t. 5, p. 108.
[7] *Opera...,* t. 5, p. 103-104, cap. 5.
[8] *Opera...,* t. 5, p. 113 ss., cap. 7. In qua materia versatur lex naturalis seu quæ sint ejus præcepta.

ou ces prohibitions soient fondés en raison. Or, dit-il, les principes de la troisième classe ne sont que la conséquence de ceux des deux premières. Ils y sont inclus et, si on admet les premiers, on ne peut pas refuser les autres. Ou alors on nie le sens complet de ceux-ci... *Veritas principii non potest stare sine veritate conclusionis quando illo necessaria elicitur, et ideo, si conclusio pertinens ad honestatem necessario sequitur ex principiis naturæ per se et ab intrinseco, habet honestatem etiam seclusa lege extrinseca*[9].

Pour Suarez, par conséquent, le droit naturel coïncide exactement avec l'éthique ou philosophie morale. On comprendra dès lors qu'il s'insurge contre l'enseignement de Gratien. Il ne peut être question de dire que la loi naturelle est la même chose que la loi divine positive : *lex et Evangelium*. Comment dès lors faut-il interpréter la sentence du célèbre canoniste ? Deux réponses sont possibles. On peut tenir tout d'abord que la loi naturelle a été reprise par la loi positive. Dans ce cas, on pense au décalogue et d'une façon plus générale aux préceptes moraux de l'ancienne loi. Il est possible aussi de concevoir autrement les choses. Le précepte : *quæcumque vultis ut faciant vobis homines et vos facite illis* contient virtuellement tout le droit naturel et il est dans l'Evangile. Le principe de cette loi est donc positif sans que celle-ci le soit à proprement parler.

Ph. DELHAYE.

[9] *Opera...*, t. 5, p. 114, cap. 7.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

SAINT ALBERT-LE-GRAND SERAIT-IL HERETIQUE ?

Q. — Telle est la question posée par un de nos abonnés. « D'après X. Le Bachelet, *D.T.C.*, VII, 1049, cité par l'*Ami* du 29 mai 1958, p. 330, ce saint docteur, traitant de la sanctification de la Vierge, aurait considéré que « l'acte générateur, étant, dans l'ordre actuel, indissolublement lié à la concupiscence actuelle, ne pouvait manquer de lui transmettre le péché. » — Or cette doctrine de la génération inévitablement entachée de concupiscence est-elle bien catholique ? Commentant l' « *honorabile connubium in omnibus et thorus immaculatus* » de l'Apôtre (Hebr., XIII-4), S. Thomas conclut : « ex quo patet quod actus matrimonialis potest esse sine peccato, quod est contra hæreticos ». Et l'auteur d'un manuel très répandu écrit : « Certainement, le péché originel ne se propage pas par la concupiscence des parents *in actu conjugali*, comme l'ont soutenu Calvin et Jansénius. »

R. — La question posée appelle des mises au point qui corroboreront nos conclusions du 29 mai 1958.

I. — L'assertion de P. Le Bachelet sur le rôle de la concupiscence dans la transmission du péché originel, d'après S. Albert le Grand, n'est que l'écho d'une longue tradition s'originant à S. Augustin lui-même. Il est incontestable que la plupart des formules augustiniennes exagèrent le rôle de la concupiscence : le P. Portalié, qui cependant s'efforce d'interpréter S. Augustin avec indulgence, n'hésite pas à le reconnaître :

« Parce que, *ordinairement*, la concupiscence intervient dans la génération humaine, (S. Augustin) semble dire que la jouissance des sens est la condition nécessaire de transmission de la souillure originelle qui affecterait la chair, *avant même* d'infecter l'âme. Cette conception trop matérielle du péché originel a été exprimée d'une façon presque brutale par son disciple Fulgence dans le *De fide ad Petrum*, c. II, n. 16, et adoptée par la scolastique primitive avec Pierre Lombard, *II Sent.*, dist. XXX, c. 9 ; dist. XXXI, c. 6. »

Toutefois, et l'on doit insister sur ce point, la concupiscence, selon S. Augustin, explique la transmission du péché originel, en tant qu'elle-même est subordonnée au péché d'Adam et tenant de lui toute sa nocivité sur la « massa damnata ». C'est ce qu'a bien mis en relief Mgr Gaudel, invoquant à ce sujet un texte significatif de l'*Ad Simplicianum*, I, q. 2, n. 20 : *Concupiscentia carnalis de peccati pœna jam regnans, universum genus humanum tanquam totam et unam conspersionem, originali reatu in omnia permanante confuderat.* (*D.T.C.*, XII, 379).

La scolastique primitive s'inspire d'un augustinisme à peine mitigé. S. Augustin avait laissé en suspens la question de la propagation du péché originel par l'âme (traducianisme) ou par le corps. Le traducianisme étant écarté comme « contraire à la vérité » (Pierre Lombard, II *Sent.*, dist. XXXI, c. 2), il reste que le péché originel se transmet par le corps. Et la doctrine commune du XII^e^ siècle peut se résumer ainsi : « L'agent de propagation du péché originel, c'est la concupiscence qui accompagne la génération » (Gaudel, *art. cité*, col. 450). Toutefois — et notre consultant doit retenir cette observation — la concupiscence ne rend pas l'usage du mariage coupable : tout au plus peut-il y avoir péché véniel (Guillaume de Champeaux, fragment 36, édit. Lefèvre) :

Si la concupiscence des parents ne souille pas ceux-ci gravement, il reste donc qu'elle infecte gravement la chair des enfants, puis, par l'intermédiaire de celle-ci, leur âme.

Ce fut la pensée de l'Ecole de Saint-Victor : Hugues de Saint-Victor, *In epist. ad Rom.*, q. CXXXIII, *P. L.*, CLXXV, 466 : q. CVI, *ibid.*, 460 : *quare peccatum originale posteris imputatur ? Responsio : quia parentum concubitus non fit sine libidine, nec filiorum conceptu sine peccato* ; cf. *Summa de sacram.*, l. I, p. V, c. 31, t CLXXVI, 301. Même doctrine dans la *Summa Sententiarum*, III, c. 12, *ibid.*, 108, où, après avoir rappelé l'axiome du *De fide ad Petrum*, alors attribué à S. Augustin : *peccatum in parvulos non transmittit propagatio, sed libido*, l'auteur conclut que c'est uniquement par le fait de la concupiscence qu'est transmis le péché originel. On sait comment S. Bernard, dans son *Epître aux chanoines de Lyon*, n. 7 (*P. L.*, CLXXXII, 335), au nom du principe : *Peccatum quomodo non fuit, ubi libido non defuit ?* ne pouvait accepter pour Marie l'idée d'une conception immaculée là où il n'y avait pas eu conception virginale à l'abri de la concupiscence. Il était dans la logique du principe admis par l'Ecole augustinienne de réserver exclusivement au Sauveur, à raison de sa conception virginale, le privilège d'une conception immaculée.

Ce sera la pensée de Pierre Lombard, II Sent., dist. XXXI, c. 8, celle de Robert de Melun (cité par Raymond Martin, *Rev. des Sc. phil. et théol.*, t. VIII, p. 462), de Gandulphe de Bologne, II Sent., § 218, du commentaire attribué au pape Innocent III, *In ps.*, L. (*P. L.*, CCXVII, 1059) : *Ex seminibus ergo fœdalis concipitur corpus corruptum pariter atque fœdatum, cui anima tandem infusa corrumpitur et fœdatur.* Celui-ci résume la pensée dominante au XII^e siècle, dans l'Ecole, sur la transmission du péché originel par la voie de la concupiscence par cette phrase de tournure tout à fait augustinienne : « De même qu'un vase corrompu corrompt la liqueur qui y est versée, de même l'âme est souillée par son contact avec le corps souillé. »

C'est donc bien par le moyen de la concupiscence qui accompagne chaque génération que le corps d'abord est souillé, puis, par son intermédiaire, l'âme. (Gaudel, *art. cit.*, col. 450).

Mais déjà la réaction esquissée auparavant par S. Anselme va se faire sentir. Pour Anselme, ce n'est pas la concupiscence vicieuse, comme telle, qui souille l'organisme et, indirectement, l'âme ; elle concourt simplement à produire une personne qui participe à la nature coupable d'Adam. Elle est la *condition sine qua non*, mais non la cause du péché originel :

C'est par la génération naturelle qu'une personne nouvelle entre en possession de cette *commune nature* qui nous fait pécheurs. Partout où il y a génération naturelle, par la volonté de la créature qui sème et par la force de la nature qui germe, il y a transmission du péché originel. Ainsi se fonde et l'universalité de ce péché et l'exemption à cette loi pour le Christ... (Gaudel, *art. cit.*, col. 438).

Les premiers docteurs du XIII^e siècle vont s'efforcer de combiner Augustin et Anselme. La thèse augustinienne domine encore chez Alexandre de Halès et S. Albert le Grand (*II Sent.*, dist. XXXI, a. 2, sol.). Mais, pour Albert, au point de vue moral, si le mouvement de la concupiscence se déclenche indépendamment de la raison, il n'est qu'un phénomène physique dû à la corruption originelle, et cette corruption n'est pas le péché lui-même, mais la peine du péché. S. Bonaventure et surtout S. Thomas apportent d'heureuses précisions et corrections à la thèse augustinienne. L'Angélique Docteur rappelle que, par le fait de la génération, une véritable communauté physique s'établit dans ce corps qu'est l'humanité. C'est la « motion génératrice » d'Adam qui réalise cette communauté ; or cette motion génératrice — et nous trouvons ici ce qui peut être conservé de la pensée augustinienne — provient en Adam et dans ses descendants de la concupiscence *habituelle*. Entendons ce que signifie cette épithète : « habituelle » :

Le désir charnel qui assure la transmission du péché originel à la race, ce n'est pas le désir actuel ; car, supposé même que, par un secours divin, il fût accordé à quelqu'un de ne sentir dans l'acte de la génération aucun désir déréglé, il transmettrait encore à sa race le péché originel. Ce désir charnel doit s'entendre d'un désir habituel, signifiant que l'appétit sensible n'est plus contenu sous l'empire de la raison parce que le lien de la justice originelle est brisé (*Sum. theol.*, I^a, q. 82, a 4, ad 3).

On peut le constater par le bref exposé qui précède : la pensée relevée chez S. Albert le Grand reflète une *explication* commune depuis S. Augustin chez les théologiens de son Ecole, pour rendre compte de l'universalité du péché originel. Mais ce n'est qu'une explication qui ne touche pas l'essence même du dogme. Tout en maintenant à la concupiscence une certaine participation à la transmission du péché originel, S. Thomas a entrevu nettement que le seul fait de naître d'Adam par voie de la génération naturelle rend responsable la personne humaine, issue d'Adam, de la faute paternelle et de sa propre déchéance. C'est là, comme le fait remarquer opportunément le Père Portalié (*D.T.C.*, I, 2397) « un des points où le progrès de l'éclaircissement du dogme se manifeste avec le plus d'éclat. » Mais, s'il fallait qualifier d'hérésie l'explication de S. Albert, ce sont presque tous les théologiens du XII^e siècle qu'il faudrait déclarer hérétiques...

II. — D'autres précisions concernent le rôle de la concupiscence dans le péché originel lui-même : ce qui fera mieux comprendre la position catholique en face des erreurs protestantes et des exagérations baïanistes et jansénistes. C'est un point que touche notre consultant (en n'apportant d'ailleurs que des affirmations assez vagues sans références précises).

Pour Luther et les autres réformateurs (dont la pensée est essentiellement concordante) la concupiscence est tellement le moyen de transmission du péché originel qu'elle est, en réalité, le péché originel lui-même.

Sans cesse, dans son *Commentaire sur l'Epître aux Romains*, Luther identifie concupiscence et péché originel :

Qu'est-ce donc que le péché originel ? D'après les subtilités des théologiens scolastiques, c'est la privation ou le manque de justice originelle... Mais d'après l'Apôtre et la simplicité du sens chrétien, c'est la privation entière et universelle de rectitude et de pouvoir dans toutes les énergies tant du corps que de l'âme, dans l'homme tout entier, homme intérieur et homme extérieur. » (J. Ficker, *Luther*, II, p. 143-144).

On sait toutes les conclusions que Luther a tirées de cette identification : *a*) identique à la concupiscence, le péché originel demeure en nous après la justification : notre justice ne peut donc qu'être une justice extérieure, imputée ; *b*) tous les mouvements de la concupiscence sont des péchés, et même des péchés mortels ; *c*) impossibilité en cette vie d'accomplir la loi et d'y atteindre la justice parfaite ; *d*) concupiscence non seulement inextirpable (interprétation de Grisar), mais invincible (Denifle).

Même doctrine chez Calvin : la chute du premier homme n'a pas seulement blessé, mutilé la nature humaine ; elle l'a substantiellement changée, et il n'est resté d'elle que misère et corruption :

Ce qui est le plus noble et le plus à priser en nos âmes non seulement est navré et blessé, mais du tout corrompu, quelque dignité qui y reluise, en sorte qu'il n'a pas seulement mestier de gairison, mais faut qu'il veste une nature nouvelle... Tout l'homme est accablé comme d'un déluge depuis la teste jusques aux pieds, en sorte qu'il n'y a nulle partie de luy exempte de péché, et par ainsi que tout ce qui en procède est à bon droit condamné et imputé à péché. (Calvin, *Institution chrestienne*, II, c. 1, n. 9).

D'où ces diverses conséquences : *a*) l'homme n'est plus libre ; il obéit nécessairement soit à la délectation de la grâce soit à la délectation de la concupiscence ; *b*) toutes les œuvres de l'homme en dehors de la foi chrétienne sont des péchés, même les meilleures ; *c*) les œuvres même des justes sont en elles-mêmes des péchés, mais des péchés que couvre la grâce de Jésus-Christ.

Il ne semble pas toutefois que Calvin ait condamné l'acte conjugal : il tient, au contraire, le mariage pour un état très honorable et combat à la fois les libertins et les « papistes » qui, les premiers, pratique la débauche, les seconds exaltant la continence, abaissent la dignité du mariage. Bien plus, l'Eglise catholique tombe dans la contradiction en regardant la conjonction charnelle à la fois comme une immondice et comme le signe de l'union du Christ et de son Eglise. Cf. P. Lobstein, *Die Ethik Calvins*, Strasbourg, 1877, p. 95 sq.

Luther, au contraire, est logique avec sa doctrine du péché originel : concupiscence = corruption totale. L'état de mariage,

s'il est nécessaire et donc honorable, voire hautement spirituel, induit en péché, car l'acte conjugal est de la même nature que l'acte de fornication et c'est seulement par miséricorde que Dieu le pardonne (cf. *Sermon sur le mariage* (1522), éd. de Weimar, x, *b*, p. 304).

Cette opinion de Luther s'explique, comme toutes les opinions rigoristes sur l'acte conjugal, par une doctrine inexacte de la concupiscence, qui, constituant le péché originel et subsistant dans l'homme après le baptême, devient le mobile des rapports conjugaux. Jamais, dans la première scolastique, les plus pessimistes des théologiens du mariage n'ont été aussi loin que Luther : aucun péché dans l'acte conjugal accompli en vue de la procréation, péché véniel s'il est pratiqué *causa incontinentiæ*, et même licite la délectation charnelle si elle est modérée et inspirée par les biens du mariage. (Cf. Pierre Lombard, *II Sent.*, dist. xxx, c. 3 et 4 ; dist. xxxi, c. 5).

On sait que le concile de Trente a réprouvé la conception protestante du péché originel et les conséquences déplorables que Luther en a déduites. Sans doute le péché originel a produit une réelle déchéance en Adam, et dans son âme et dans son corps en lui faisant perdre la sainteté et la justice en lesquelles il avait été établi (sess. v, c. 1). Sans doute également, le péché d'Adam est transmis par génération, à tous ses descendants (c. 2) ; mais, à côté du mal, le Sauveur a placé le remède, le baptême, dont la régénération purifie en l'homme ce que la génération lui a fait contracter (c. 3). Toutefois, et voici la précision nécessaire au sujet de la concupiscence :

Le saint concile confesse et pense que la concupiscence ou le foyer du péché reste dans les personnes baptisées ; il sait que, nous étant laissée pour nous exercer, elle ne peut nuire à ceux qui, loin de consentir, résistent courageusement, aidés de la grâce de Jésus-Christ, qu'au contraire celui qui aura mené le bon combat sera couronné. Cette concupiscence appelée quelquefois « péché » par l'Apôtre le saint concile le déclare, l'Eglise n'a jamais compris qu'elle soit véritablement et proprement péché *dans les personnes baptisées* ; mais on la nomme ainsi parce qu'elle vient du péché et qu'elle porte au péché (ch. 5).

Dans la session suivante (sess. VI), le concile anathématise les conséquences déduites de la conception protestante du péché originel : justification extrinsèque par la foi seule, négation du libre arbitre, nécessité de pécher en tous nos actes, etc. (cf. ch. vii, can. 10, 11 ; can. 5, 6-8).

On peut s'étonner que Baïus qui avait assisté comme théologien au concile de Trente se soit laissé entraîner à des erreurs voisines de celles des Réformateurs. D'un optimisme exagéré sur la nature de l'homme, conçue en dehors du péché originel, l'intégrité étant sa condition normale, Baïus en arrive à une conception pessimiste de la nature déchue : le péché originel n'est autre que la concupiscence habituelle ; et cette concupiscence est péché, car « elle est de même nature que ses effets ». Sans descendre dans le détail de sa doctrine, on peut dire que

par sa confusion entre l'état d'Adam innocent et l'état naturel ou normal de l'homme, par sa dissociation entre malice morale et caractère volontaire de l'acte, Baïus en arrive logiquement, comme Luther, à un pessimisme radical qui confond le mal moral, le péché originel avec les mouvements spontanés et irrésistibles de la concupiscence ; il professe, comme lui, la corruption radicale de la nature déchue. (Gaudel, *art. cité*, col. 534).

Jansénius marche sur les traces de Baïus. La même erreur initiale, une conception optimiste de l'état normal de la créature raisonnable, détermine, en raison de la chute d'Adam, un pessimisme pratique.

Ce pessimisme consiste à affirmer que, du fait du péché originel qui s'identifie en l'homme déchu avec la concupiscence, la nature est corrompue jusque dans ses racines les plus profondes, à tel point que sa volonté est toujours sous l'empire de l'une ou l'autre délectation victorieuse, ou bien la délectation charnelle qui impose à l'homme le péché, ou bien la délectation céleste qui lui assure le triomphe sur le mal. La liberté actuelle ne peut consister que dans l'exemption de toute coaction. (Gaudel, *ibid.*, 547).

Quelle est, en face de ces positions déprimantes, la doctrine de l'Eglise ? Si l'existence du péché originel est un dogme de la foi catholique, la nature même, ou l'essence du péché originel n'a jamais été définie.

Nous nous trouvons en face de deux explications :

L'explication thomiste — la plus probable — part de la privation de la justice originelle considérée dans son ensemble. Un double élément qualifie la justice originelle : un élément formel, la soumission de la volonté à Dieu et son orientation vers la fin surnaturelle, orientation conditionnée par la présence de la grâce sanctifiante ; un élément matériel, l'harmonie des sens avec l'esprit. En conséquence le péché originel sera constitué par un double élément : l'élément formel, la privation de cette soumission de la volonté à Dieu et de la facile orientation vers la fin surnaturelle ; l'élément matériel, le désordre des sens, la concupiscence. Ainsi chez les descendants d'Adam, le péché originel réduit l'âme à sa faiblesse native : d'une part incapacité de se hausser à l'orientation vers la fin surnaturelle ; d'autre part état de déséquilibre et de désordre moral dans les sens. La

privation de la grâce comme telle n'est ici que la conséquence du péché originel : identifier de tout point la privation de la grâce avec l'essence de ce péché serait reconnaître que chaque fois que le baptisé est en état de péché mortel, privé de la grâce, il retomberait dans l'état de péché originel. Qu'on ne dise pas, par ailleurs, que faire de la concupiscence l'élément matériel du péché originel, c'est aller contre le dogme promulgué dans le chapitre 5 de la session V du concile de Trente.

Le concile de Trente, en expliquant en quel sens (la concupiscence) peut être appelée péché, décide à la vérité qu'elle ne l'est pas véritablement et proprement, *non vere et proprie*, mais c'est, dit-il, « dans les baptisés », *in renatis* ; ce qui semble indiquer que, dans les autres et avant ce sacrement, c'est un péché *véritable et proprement dit*, tant à cause qu'elle domine dans les âmes où la grâce n'est pas encore et qu'elle y met un désordre radical, qu'à cause qu'elle est le sujet où s'attache la faute d'Adam et le péché d'origine (Bossuet, *Défense de la tradition*, VIII, ch. 27).

Voilà ce qu'on peut garder des conceptions augustiniennes, plus conformes à l'ancienne tradition de l'Eglise.

Mais des théologiens plus récents, en réaction contre les outrances luthérienne et baïaniste, afin d'éliminer toute considération relative à la concupiscence comme péché, identifient, dans le péché originel, privation de la justice originelle et privation de la grâce sanctifiante. Avec la privation de la grâce sanctifiante, disent-ils, nous est enleve au baptême *tout* ce qui a raison de péché originel et nous est laissée la concupiscence. Ils en concluent d'une part que si la concupiscence faisait partie, même à titre secondaire et pour ainsi dire matériel, de l'essence du péché originel, elle devrait disparaître au baptême ; si elle ne disparaît pas, c'est qu'elle ne fait partie à aucun titre de la définition du péché originel ; d'autre part que le péché originel s'identifie avec la privation de la grâce qui seule, disparaît au baptême.

* *

Toutes ces considérations débordent sans doute le cadre du problème qui nous était proposé. Elles sont néanmoins utiles à notre consultant, qui y apprendra qu'à côté du *dogme* qui ne saurait varier dans son élément essentiel, les Pères et les théologiens ont proposé des *explications* qui ont dû varier selon les exigences de la défense de la vérité. Contre le pélagianisme, S. Augustin devait insister sur le péché originel et le désordre introduit par lui dans l'homme. L'influence de l'augustinisme inspira aux premiers scolastiques une théorie sur le rôle de la concupiscence dans la transmission du péché originel. Rôle exagéré sans doute, qu'il fallut corriger en insistant sur la blessure de la volonté, incapable de s'orienter désormais vers sa fin surnaturelle. Les outrances des réformateurs ont obligé l'Eglise à préciser sa doctrine tant sur la liberté de la volonté que sur le rôle de la concupiscence, ramenant la raison de la transmission du péché originel à la seule génération et laissant de côté toute autre explication. Certaines formules d'Augustin, acceptables dans leur contexte, parurent suspectes sous la plume et dans l'enseignement de Baïus : les positions doctrinales du XVII^e^ siècle n'étaient plus celles du IV^e^. Le dogme, certes, n'a pas changé, mais sa présentation a dû prendre des aspects fort différents selon les attaques auxquelles il était en butte. En condamnant S. Albert le Grand avec nos idées précisées par sept siècles de controverses, le consultant a fait un anachronisme théologique.

A. MICHEL.

MEDAILLE DE SAINT BENOIT

Q. — Pourriez-vous nous dire : 1° ce qu'est la « médaille de saint Benoît » ; 2° si l'on trouve dans le bréviaire, en dehors des hymnes proprement dites, des éléments de poésie latine tels que vous en avez signalés en parlant de l'Antienne *Hic vir* dans l'*Ami*. 1958, p. 170-172 ?

R. — I. Au sujet de la médaille de saint Benoît, voici ce que dit Dom Claude J. Nesmy, dans un ouvrage tout récent [1].

« La médaille dite de saint Benoît ne remonte probablement point jusqu'à lui, encore qu'elle soit assez dans sa manière. La première mention historique nous en est faite au XI^e^ siècle seulement, à propos de la guérison miraculeuse de Brunon, plus tard moine et pape. La première description précise date de 1647, où une affaire de sorcellerie se heurta vainement à cette médaille, sans pouvoir atteindre l'abbaye que son effigie protégeait de toute atteinte diabolique... Son sens est défini par les lettres gravées sur son revers... où l'on peut lire un étrange rébus, dont voici la signification :

Aux quatre angles de la croix qui occupe le centre de cette médaille, on lit : « C. S. P. B. = *Crux Sancti Patris Benedicti* ». Sur la branche verticale de la croix : « C. S. S. M. L. = *Crux Sacra Sit Mihi Lux* ». Sur la branche horizontale « N. D. S. M. D. = *Non Draco Sit Mihi Dux* ». Cette croix centrale est entourée d'un cercle ; on y lit : « V. R. S. N. S. M. V. — S. M. Q. L. I. V. B. = *Vade Retro Satanas, Numquam Suade Mihi Vana. Sunt Mala Quæ Libas, Ipse Venena Bibas* ».

Dom Claude donne ensuite quelques explications sur la portée spirituelle de ces textes latins pour montrer que « la médaille, par son esprit comme par sa destination, relève bien de la spiritualité bénédictine. »

Il convient d'ajouter une remarque à ces indications du docte bénédictin : ces textes latins de la médaille sont de la poésie.

C'est un distique, en effet, qu'on lit sur le cercle où s'inscrit la croix médiane :

Vade retro Satanas ! numquam suade [2] mihi vana !
Sunt mala quæ libas : ipse venena bibas !

Mais ce n'est pas tout. Les deux bras de la croix donnent ensemble un second pentamètre. Comme un pentamètre ne va jamais seul, il convient de le joindre à l'hexamètre déjà reconnu, ce qui donne un sens parfait :

Vade retro, Satanas ! numquam suade mihi vana !
Crux sacra sit mihi lux : non draco sit mihi dux !

[1] *Saint Benoît et la vie monastique*. 188 p. (12 × 17,5). Paris, Edit. du Seuil, 1959.

[2] La poésie latine *classique* traite régulièrement l'*u* de *suade* comme une consonne, (u = v), ou comme constituant une diphtongue par union avec l'*a* qui la suit ! cet *a* est toujours long. Les poètes du Moyen Age n'ont pas toujours suivi cette règle ; ils ont distingué deux syllabes dans *su-a* de *suade*.

Continuons notre examen. La première partie de l'hexamètre (*Vade retro Satanas*) est ainsi conçue qu'elle constitue la première partie d'un pentamètre, jusqu'à la césure. Pour finir le pentamètre ainsi commencé, les autres textes s'offrent à l'envi, ce qui invite à constituer le groupement suivant. ou l'hexamètre est suivi de trois pentamètres, tous, hexamètre et pentamètres commençant par *Vade retro Satanas* et donnant, avec un sens satisfaisant, une facture poétique régulière :

Vade retro Satanas ! Numquam suade mihi vana !
Vade retro Satanas ! Ipse venena bibas !
» » » Crux sacra sit mihi lux !
» » » Non draco sit mihi dux !

Cet arrangement n'est pas fortuit. Il rappelle le fameux distique, à hexamètre unique et pentamètres multiples (commençant tous par les mêmes mots) attribué à Virgile. Celui-ci se serait ainsi vengé du procédé malhonnête d'un poète obscur, qui s'était fait passer pour l'auteur d'un poème, de Virgile adressé à Auguste et qui en avait été récompensé par l'empereur. Virgile aurait rendu publics les vers suivants :

Hos ego versiculos feci ; tulit alter honores :
Sic vos non vobis mellificatis, apes ;
» » » » nidificatis, oves ;
» » » » vellera fertis, oves ;
» » » » scinditis arva, boves.

L'arrangement analogue des fragments poétiques de la médaille de saint Benoît, tel que nous l'avons donné ci-dessus, semble préférable à celui qui recompose, avec ces demi-pentamètres, une série d'hexamètres irréguliers dont la syllabe finale serait élidée. On trouve, il est vrai, de tels vers chez les classiques, mais rarement.

L'insistance mise à répéter au début de chaque vers la formule *Vade retro Satanas* ne doit pas surprendre : elle est bien dans le style impératif des exorcismes et les termes mêmes en ont été prononcés par Jésus qui, en s'adressant à Pierre, voyait derrière lui le Tentateur cherchant de nouveau à détourner le Messie de son rôle de Rédempteur-victime (Marc, VIII, 33) [3].

II. — Laissant de côté les hymnes du Bréviaire, voici encore quelques fragments poétiques qui ont trouvé place dans le Missel ou l'Office divin.

1° Le distique qui constitue le verset alleluiatique de la messe de saint Pierre-ès-Liens :

Solve, jubente Deo, terrarum, Petre, catenas,
Qui facis ut pateant, cælestia regna beatis.

2° Celui qui joue le même rôle à la messe du Patronage de saint Joseph :

Fac nos innocuam. Joseph, decurrere vitam,
Sitque tuo semper tuta patrocinio.

3° Le distique employé comme première antienne de Vêpres et de Laudes des fêtes de l'Invention et de l'Exaltation de la Sainte Croix :

O magnum pietatis opus ! Mors mortua tunc est
In ligno, quando mortua vita fuit.

[3] Pour plus de détails on pourrait consulter Béringer, *Les Indulgences*, ou le *Dictionnaire d'Hist. et Géogr. eccl.*, art. « Benoît (S.) ».

4° L'hexamètre chanté à l'Introït du Commun des fêtes de la Sainte Vierge :

Salve, sancta Parens, enixa puerpera Regem
Qui cælum terramque...

Ce fragment poétique est emprunté au *Carmen Paschale*, entièrement écrit en hexamètre, par Sedulius (mort vers le milieu du v[e] siècle). Quelques-uns des vers où il parle de Marie à propos de la naissance du futur Ressuscité doivent être cités intégralement :

Salve, sancta Parens, enixa puerpera Regem
(Qui cœlum terramque tenet per sæcula, cujus
Numen et æterno complectens omnia gyro
Imperium sine fine manet), quæ ventre beato,
Gaudia matris habens cum virginitatis honore,
Nec primam similem visa est, nec habere sequentem :
Sola sine exemplo placuisti femina Christo.

La phrase est longue : la parenthèse aidera à la comprendre en dégageant l'incise relative au Christ (*cujus... manet*). On remarquera que durant tout le morceau, le poète s'adresse à Marie ; de là le féminin *quæ*, et la seconde personne employée dans les verbes *visa es* et *placuisti*.

Ce sont les deux premiers hexamètres qui sont la source de l'Introït examiné ici. Evidemment le second vers devait demeurer incomplet puisqu'il se termine par le pronom relatif *cujus :* celui-ci n'aurait de sens qu'à la condition de citer les deux vers suivants. Le liturgiste a cru bon de retoucher le texte, en remplaçant *tenet* par *regit*, ce que le sens n'exigeait pas et ce qui a l'inconvénient de la répétition : *Regem qui... regit*. De plus, il a tenu à remplacer *per sæcula* par la formule plus usuelle, mais redondante : *in sæcula sæculorum*. Le texte de Sedulius n'en reste pas moins la source certaine de cet Introït. C'est aussi à Sedulius que saint Bède le Vénérable (*In Luc*, l. IV, c. 49) se réfère sans le nommer (fin de la 8[e] leçon du même Commun) quand il dit : *Vere enim « beata Parens », quæ, sicut quidam ait, « enixa est puerpera Regem qui cœlum terramque tenet per sæcula »*. La citation de Bède est rigoureusement fidèle, ne changeant et n'ajoutant aucun mot.

5° Du même fragment de Sedulius s'inspire encore la 2[e] Antienne des Laudes de la nuit de Noël. Outre la fin du 2[e] *vers* « *Puerpera Regem* » les vers 5-6 du fragment ont été intégrés dans l'antienne :

Gaudia matris habens cum virginitatis honore,
Nec primam similem visa est, nec habere sequentem.

6° Enfin le dernier vers : *Sola sine exemplo* a été incorporé à l'antienne des Vêpres de la fête de la Présentation de la B. V. M., antienne qui serait également employée pour le *Benedictus* des Laudes de l'Office de la Sainte Vierge *In Sabbato* et du *Parvum Officium*. Mais ici encore la finale subit une légère modification, qui rompt le rythme poétique sans détriment notable pour le sens :

« Sola sine exemplo placuisti » Domino Jesu « Christo ».

Tel est le texte du *Liber Antiphonarius* officiel ; le Bréviaire, même dans sa plus récente édition, a ajouté *nostro* avant le mot *Jesu*.

Cette liste d'exemples est donnée pour répondre à la question posée. On voudra bien ne pas la considérer comme exhaustive. Il n'y a pas été tenu compte des fragments d'*hymnes* liturgiques incorporés dans d'autres pièces du Graduel et de l'Antiphonaire, notamment au Temps de Noël.

F.-M. CATHERINET.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

SHAKESPEARE ETAIT-IL CATHOLIQUE ?...

Les historiens qui ont étudié la vie de Shakespeare, se sont toujours demandé s'il était catholique. Problème insoluble, semble-t-il, si l'on en juge par leur impuissance à se mettre d'accord. Il est pourtant possible de se faire une idée plus exacte des sentiments intimes du poète, depuis la publication d'un ouvrage, au titre évocateur : « *Shakespeare retrouvé* »[1]. L'auteur, Csse Longworth-Chambrun, y présente, en effet, pour la première fois un ensemble de faits rigoureusement contrôlés, qui sont pour le moins troublants. Sa compétence, attestée par ses travaux antérieurs sur Shakespeare, est un gage du sérieux de son information, tandis que le fait de n'être, elle le dit elle-même, ni catholique, ni anglaise, donne à son témoignage une garantie d'impartialité.

Quand William Shakespeare naquit, le 23 avril 1564, au bourg de Stratford-on-Avon, dans le Warwickshire, la situation des catholiques anglais était extrêmement difficile. Six ans auparavant, le Parlement avait voté deux lois contre les « papistes », et les réfractaires endurcis, les « récusants », qui refusaient de prêter le serment de fidélité. L'Acte de suprématie interdisait « tout ce qui, par parole ou par écrit, pouvait favoriser l'autorité spirituelle du Pape » (8). Il devait être complété, par la suite, par une ordonnance, soumettant à la censure préalable, l'impression et la publication « de tout livre ou document... dont les idées n'étaient pas en conformité absolue avec l'esprit et la lettre du Livre de prières officielles » (14). Quant à l'Acte d'Uniformité, destiné, en principe, à mettre au pas les sectes dissidentes, il était dirigé, en fait, contre les catholiques, et rendait obligatoire pour tous les citoyens du royaume, l'assistance, au moins une fois par mois, aux offices de l'Eglise établie. La célébration de la messe était naturellement interdite, et de fortes peines, allant de l'amende à l'emprisonnement et à la confiscation des biens, étaient prévues contre ceux qui seraient pris en flagrant délit d'y assister (8, 9, 11). La simple menace d'internement dans le camp de concentration de Wisbeach Castle, avait, à elle seule, de quoi faire réfléchir les « fortes têtes ». Toute une armée d'inspecteurs et d'indicateurs fut mise sur pied, pour assurer la surveillance et la répression des délinquants. Elle était placée sous les ordres de Richard Topcliffe, chef des services secrets de la reine (« l'Intelligence service » du temps) qui avait son quartier général à Londres. Un de ses principaux adjoints pour la province, et, notamment la région de Stratford, s'appelait sir Thomas Lucy.

L'opposition aux lois d'exception fut très vive dans beaucoup de comtés, le Warwickshire en particulier. Le comte de Leicester, lieutenant de la province, s'y plaignait de l'arrogance des papistes. L'évêque anglican, de son côté, « s'excusait de n'avoir pas réussi à imposer son autorité à cette région, où les uns sont séduits par les innovations puritaines, et où les autres restent ancrés dans leur obstination » (12). L'année du mariage de Shakespeare (1582), des rapports de police faisaient état de la présence de onze prêtres dans le comté « célébrant clandestinement des messes, des mariages et des baptêmes, selon le rite papiste » (52). « Encore de nos jours, quantité de manoirs à chapelle dissimulée... témoignent de la résistance passive aux idées nouvelles » (12).

Parmi les habitants de Stratford, dont les 2/3 étaient catholiques, un des réfractaires les plus en vue, était John Shakespeare, le père de notre héros. Trois fois en dix ans, son nom figure sur des listes de suspects, dressées à intervalles réguliers, par les ordres de sir Thomas Lucy. La première fois, en 1580, il est nommé parmi les tout premiers d'un groupe de 140 concitoyens, compromis à la suite de troubles qui avaient éclaté dans le comté à propos d'un projet de mariage, prêté à la reine Elisabeth, avec Monsieur le frère du roi de France. Les puritains y étaient violemment opposés, les « récusants », au contraire, espéraient que la présence d'un prince catholique aux côtés de la souveraine, leur serait favorable. Les inculpés furent convoqués devant le tribunal de Westminster ; John Shakespeare ne s'y présenta pas, et fut condamné, par défaut, à 40 livres d'amende : somme énorme, puisqu'elle correspondait au prix de la maison qu'il avait achetée en se mariant.

Dans les deux autres listes, les griefs sont plus personnels, et il se voit reprocher de ne pas venir à l'église de crainte d'être arrêté pour dettes (73). Comment le riche artisan gantier, membre de la puissante corporation des lainiers, qui, 8 années durant, avait été maire de sa commune, en était-il arrivé à cette extrémité ? C'est que sir Thomas Lucy, « le mauvais génie de sa famille », s'était acharné contre lui, l'accablant d'amendes, et l'obligeant, sous la menace d'incessantes saisies, à vendre, l'une après l'autre, les terres qui composaient son domaine. Ajoutez à cela ses charges de famille : John Shakespeare était père de 5 enfants, dont l'aîné, William avait 16 ans à la naissance du dernier, et l'obligation qui lui fut imposée de payer une caution pour la libération d'un de ses frères qui avait eu maille à partir avec la justice. Aussi, lorsque des huissiers vinrent pour opérer une saisie, qui, par la force des choses, serait la dernière, il leur fut répondu « qu'il n'existait plus de biens à emporter dans la maison » (72).

Autre preuve de la ferme adhésion de John Shakespeare à l'ancienne foi : son testament,

[1] Csse de LONGWORTH-CHAMBRUN. — **Shakespeare retrouvé.** In-8, 496 p. Larousse-Plon. L'ouvrage a été écrit en anglais par l'auteur sous le titre « *Shakespeare, a portrait restored* », Hollis and Carter. London (406 pages). Les chiffres renvoient aux pages de la version française.

trouvé par hasard, sous les tuiles de sa maison, où il avait été caché sans doute, à cause d'une menace de perquisition. « C'est la reproduction d'une formule recommandée par saint Charles Borromée et destinée à rassurer les catholiques qui craignaient de ne pas avoir de prêtre à l'heure de la mort. » Le document, qui avait la forme d'un tract, avait été apporté en Angleterre par les missionnaires du P. Campion et largement diffusé dans le pays. Comme il n'avait pas, et pour cause, l'imprimatur officiel, il tombait sous le coup de l'interdiction portée par la loi ; on comprend aisément, dans ces conditions, qu'il ait été soigneusement soustrait aux regards indiscrets.

Si John Shakespeare était considéré comme un des principaux résistants de Stratford, sa femme partageait sans réserve ses convictions religieuses. Mary Arden, qu'il avait épousée en 1557, appartenait, en effet, à une famille catholique qui s'honorerait, par la suite, de compter un martyr dans son sein. Un de ses cousins, Edward, devait être pendu à la potence de Smithfield, tandis que sa femme et deux autres proches parents étaient condamnés à de sévères peines de prison. en compagnie du P. Hall, leur aumônier.

* *

Quand le jeune William fréquenta l'école paroissiale, il s'y trouva dans un milieu qui lui rappelait celui de sa famille. Les maîtres y étaient restés fidèles à la foi catholique, et trois sur cinq, jugés plus particulièrement « indésirables », furent même contraints de quitter le pays. L'un d'entre eux, Simon Hunt, se rendit d'abord au séminaire de Reims [2], et de là à Rome pour entrer dans la Compagnie de Jésus.

Sans doute, certains élèves appartenaient-ils à des familles protestantes, tel John Thornborough qui devait devenir évêque de Worcester. Mais la plupart étaient catholiques ; il y aurait même un martyr parmi eux : Robert Dibdale, dont les parents étaient amis des Shakespeare, pendu à Tyburn, le 8 octobre 1586. Trois autres jeunes gens du comté, comme lui, anciens élèves du séminaire de Reims, subirent le même sort. L'un d'entre eux, William Hartley, fut pendu, le 5 octobre 1588, devant la porte même du théâtre où la troupe de Shakespeare donnait une représentation. (35.37). Le poète n'oublia jamais ses anciens camarades, surtout ceux qui avaient donné leur vie pour leur foi, et c'est à eux qu'il pensait en écrivant, au sonnet 31, ces vers tout vibrant d'émotion :

> « Que de larmes saintes et funèbres, l'amour religieux et sacré n'a-t-il pas dérobées à mes yeux, comme un tribut aux morts ! » (37).

En quittant l'école de Stratford, William aurait pu prétendre à une bourse pour entrer à Oxford ou Cambridge. Mais la situation de sa famille était si précaire, autour de 1580, que le père dut se résigner à mettre son grand fils en apprentissage chez un boucher. C'est pendant qu'il apprenait ce métier, qu'il fit la connaissance d'Anne Hathaway, la fille d'un riche fermier, d'un hameau voisin de Stratford, qu'il épousa en 1582, alors qu'il n'avait que 18 ans. Les Hathaway, comme les Shakespeare, étaient catholiques, et c'est par un prêtre, suivant le cérémonial de l'Eglise romaine que fut célébrée leur union. La preuve en est que dans les registres de l'évêché de Worcester, sur lesquels est consignée la permission qui devait rendre leur mariage valide, on ne trouve aucune mention ni du lieu, ni de la date de la future cérémonie. Distraction d'un secrétaire, peut-être ? Non, car il y eut d'autres cas du même genre, et les intéressés étaient justement catholiques. De plus, W. Shakespeare avait à peine reçu notification que la dite permission lui était accordée, moyennant un modeste droit de chancellerie, qu'il était informé que le « Très Révérend Père en Dieu »... exigeait de lui le versement d'une somme de 40 livres sterling. Ce qui confirme bien que le prélat, soupçonné d'être trop libéral — Topcliffe disait qu'il aurait dû être pendu avec ses pareils (279) — n'était pas dupe des intentions des futurs époux. En versant au trésor royal le montant d'une amende aussi importante, il montrait aussi qu'il était un homme prudent, désireux par dessus tout, de prévenir l'accusation qu'on n'aurait pas manqué, en haut lieu, de formuler contre lui, de favoriser les unions clandestines sans compensation pécuniaire suffisante. (53-54).

Shakespeare ne resta que 4 ans à Stratford après son mariage. Une affaire de braconnage sur les terres de sir Thomas Lucy, fut à l'origine de son départ. Sir Thomas engagea des poursuites contre le délinquant. Celui-ci riposta, à sa manière, en composant une ballade qui circula sous le manteau, dans laquelle le châtelain détesté, qualifié de *Lowsie Lucy*, « Lucy le pouilleux », était tourné en ridicule. Il était dangereux de s'attaquer à un adversaire aussi important. Shakespeare le comprit, et pour éviter de nouvelles difficultés avec la police, laissant derrière lui sa jeune femme et leurs trois enfants, il décida d'aller chercher fortune à Londres (64, 71).

Si l'on en croit un de ses premiers biographes prétendant que Shakespeare « jouait la comédie quand il tuait un veau » (50), il avait été attiré très jeune vers le théâtre. Mais, au XVI siècle, « on ne concevait pas qu'on pût écrire sans être passé par l'Université » (93). Shakespeare qui n'avait qu'une éducation secondaire, devait donc, se mettre en quête de quelque puissant protecteur. Il eut la chance d'en trouver un dans Henry Wriathesley, comte de Southampton [3].

Sa résidence londonienne de Holborn House, à l'endroit où se dresse actuellement le British Museum, était considérée par la police comme une véritable forteresse de l'Eglise de Rome. (168-169). C'est là que Shakespeare fit la connaissance d'un

[2] Le séminaire de Reims avait été fondé par le cardinal Allen pour la formation des futurs apôtres de la mission d'Angleterre. C'était une filiale de celui de Douai.

[3] Le jeune lord appartenait, tant du côté paternel que maternel — sa mère était une Montague — à une excellente famille catholique. Allié par sa sœur, Mary, à la famille Arundel, dont un des membres, Philip, condamné à mort pour sa foi, devait finir ses jours dans un cachot de la Tour de Londres, il n'hésita pas à braver les fureurs de la reine, en épousant selon l'ancien rite, une catholique, Miss Vernon (133, 136, 137)

prêtre et d'un laïc qui devaient tous les deux mourir martyrs. Le laïc, Swithinwells, professeur de rhétorique à Southampton avant son mariage, allait être pendu à la porte de son domicile où une messe venait d'être célébrée. Le prêtre était le jésuite-poète Robert Southwell, confesseur des Southampton et des Arundel, pendu à Tyburn, le 21 février 1595, et dont les poèmes devaient connaître un succès au moins égal à ceux de Shakespeare (109). Il serait exagéré de parler d'amitié littéraire entre les deux hommes, mais il est certain que Southwell s'intéressa aux écrits de son contemporain « dont la muse se rapprochait de son propre génie lyrique » (186, 224). Shakespeare, en retour, subit l'influence de la poésie religieuse du poète-martyr, en particulier dans les sonnets consacrés à la « dame brune ».

Pendant les années qu'il passa à Londres et qui virent la consécration de son génie, Shakespeare rencontra également d'autres catholiques, en particulier deux femmes : Anne Lee, épouse d'un « récusant » notoire, et Annie Eyne, cette chrétienne courageuse qui, après l'arrestation de son mari, à la sortie de leur messe de mariage, avait consacré sa vie au service des prêtres proscrits. Arrêtée à son tour, elle fut pendue en février 1601, en même temps qu'un Bénédictin, le P. Bosworth qu'elle avait hébergé (280). Shakespeare l'avait peut-être rencontrée chez les Lee qu'ils fréquentaient. Il la connaissait, d'autre part, parce que c'est elle qui avait donné asile à son cousin Arden, lorsqu'il avait réussi à s'échapper de la Tour de Londres pour se réfugier chez Southampton (279). Le poète fut très affecté par cette double mort tragique, et c'est probablement pour en perpétuer le souvenir qu'il écrivit l'allégorie du Phénix et de la Tourterelle qui marque la fin de son œuvre lyrique.

* *

Comme on le voit, il était en bonne compagnie. Il ne faudrait pourtant pas croire qu'il ne fréquenta que des milieux catholiques. Il avait également des amis protestants, et on sait qu'il habita, pendant quelques mois, chez un huguenot. On le vit aussi dans les tavernes où se rassemblaient des athées et des libertins, dont le célèbre Dr William Harvey qui venait de découvrir la circulation du sang. Au milieu de copieuses libations, on discutait sans réserve de tous les sujets, on procédait aussi parfois à de sommaires règlements de compte. comme celui qui devait coûter la vie à Christopher Marlowe, le rival de Shakespeare. On ne peut pas oublier non plus la fameuse « dame brune » à laquelle le poète a consacré 27 des 167 sonnets, qui constituent son autobiographie, et qui fut son mauvais génie, alors que, à Stratford, la douce et fidèle Anne Hathaway attendait, en élevant péniblement ses trois enfants, que Londres lui rendît son mari (119, 120, 397).

Les assiduités de Shakespeare chez Southampton, et ses relations ouvertes avec les milieux catholiques, n'étaient pas sans irriter les observateurs protestants qui lui faisaient grief d'écrire pour plaire à la faction papiste représentée notamment par son protecteur. On lui reprochait aussi de faire ses délices de la littérature interdite imprimée outre-Manche, et qui remplissait les arrière-boutiques des libraires. Ajoutez à cela que la profession d'acteur était vue d'un mauvais œil par les Réformateurs qui se lamentaient de voir les églises vides, alors que les salles de spectacle regorgeaient de spectateurs. Rien d'étonnant, dans ces conditions, que, si les comédiens ne donnaient pas des preuves irrécusables de leur attachement aux idées nouvelles, ils fussent fortement soupçonnés de nourrir une secrète sympathie pour le culte proscrit. C'était précisément le cas de la troupe de Shakespeare, et c'est même sur elle que pesaient les plus fortes présomptions de désaffection envers le régime. Ne disait-on pas qu'un prêtre recherché par la police. se cachait sous sa livrée, déguisé en acteur ? (160). Shakespeare eut la preuve que les pouvoirs publics suspectaient son loyalisme quand il demanda l'autorisation de donner des représentations dans le théâtre des Blackfriars qu'il venait d'acheter. Elle lui fut refusée ; motif : l'ouverture d'une salle de spectacles, dans le quartier, serait préjudiciable aux bonnes mœurs. Ce n'était qu'un prétexte, puisqu'une troupe rivale, parfaitement orthodoxe, fut autorisée à s'y installer. La véritable raison, c'est que ce théâtre se trouvait près de la demeure des Fortescue, parents de Southampton, accusés de donner asile à des prêtres, qui pouvaient s'échapper grâce à des souterrains donnant accès aux berges de la Tamise (159, 161). Troublante coïncidence, quand le dit théâtre fut détruit, on trouva, sous les décombres, trois têtes de prêtres décapités, enfermées dans des coffrets de cuir ; bonne preuve, en vérité, que les soupçons qui pesaient sur les comédiens n'étaient que trop fondés.

Une étude approfondie des œuvres de Shakespeare, réserverait aussi d'agréables surprises au lecteur catholique. Donnons seulement quelques indications significatives.

Lorsque Shakespeare aborde tout ce qui, de près ou de loin, touche à la religion, il est remarquable qu'il le fait toujours avec un grand respect.

« Les prêtres, par exemple, sont représentés dans ses pièces tout autrement que dans le théâtre de ses contemporains. Pas de plaisanterie facile à leur égard. Ils se comportent toujours avec une grave sincérité et une haute conscience de leur mission (55). Lorsqu'il esquisse, au contraire, le portrait d'un ministre protestant, les traits sont fort différents. Sir Hugh Evans, le pasteur des *Joyeuses Commères de Windsor* est plein de bon vouloir, certes, mais il apparaît surtout comme un personnage vaniteux... et complètement dépourvu de dignité religieuse » (55-56).

Respect aussi pour les sentiments de l'auditeur ou du lecteur catholique : « les scènes qui auraient pu l'offenser, dans les sources italiennes ou anglaises, auxquelles le poète puisa, furent par lui transformées ou supprimées » (448). Et Jeanne d'Arc dira-t-on ? Incontestablement, un catholique ne peut pas admettre la façon dont il en parle, dans le drame de Henry VI. Mais il ne pouvait faire autrement puisqu'il met en scène des soldats anglais. D'ailleurs, au milieu des outrances de langage qui nous choquent, deux vers montrent bien que Shakespeare avait comme une sorte d'intuition que notre héroïne n'était pas seulement le chef de

guerre qui avait bouté l'Anglais hors du royaume. C'est quand il fait dire au duc d'Alençon :

« Nous n'invoquerons plus saint Denis, ce sera Jeanne la Pucelle qui deviendra la sainte tutélaire de la France » (89).

Respect enfin et sympathie profonde pour tous les persécutés, mépris absolu pour tous les persécuteurs. L'auteur des sonnets s'attendrissait au souvenir de ses amitiés de jeunesse et parlait de « la sainte piété qui a maintes fois fait couler ses larmes ». Nous savons aussi quelle dramatique exécution inspira sa délicate allégorie du Phénix et de la Tourterelle. Significatif à cet égard est également le silence qu'il imposa à sa muse au moment de la mort de la reine Elisabeth, alors que quelques jours plus tard, il saluait avec enthousiasme l'avènement de Jacques Stuart qui ne s'était engagé pourtant qu'à « tolérer » la religion catholique. Remarquable enfin, son courage dans le drame de Henry VIII, dans lequel il n'eut pas peur de s'attaquer à la doctrine officielle qui faisait du monarque un héros national, pour le dépeindre tel qu'il fut : « cruel, voluptueux, lâche, ombrageux et sanguinaire » (427).

S'il suffisait pour être catholique, d'avoir eu des parents, des maîtres, des condisciples, un protecteur et des amis catholiques, voire des martyrs dans sa famille ou ses relations, nous pourrions affirmer, sans hésiter, que W. Sh. fut catholique. Mais les protestants, de leur côté, le revendiquent comme un des leurs, et la seule concession que certains de leurs historiens consentent à faire à notre point de vue, c'est qu'il est mort papiste. S'il en est ainsi, il faudrait supposer qu'il s'est converti *in extremis*. Ne serait-il pas plutôt « plus logique, dans ce cas, de parler de réconciliation avec une ancienne foi que le poète avait vu pratiquer par tous les siens ? » (449). Peut-être était-il simplement un « *Church Papist* », c'est-à-dire un de ces catholiques comme il y en avait beaucoup à l'époque où il vécut, qui participaient au culte officiel, par loyalisme, et aussi pour ne pas avoir d'ennuis avec la police, mais dont la sympathie allait au papisme.

Le problème reste entier, mais, à défaut de solution définitive — y en aura-t-il jamais une ? — on possède actuellement assez d'éléments sur la vie et l'œuvre de Shakespeare pour qu'il soit possible de savoir au moins « ce qu'il pensait, sinon ce qu'il croyait » (448).

R. TAUPIN.

Comptes rendus bibliographiques

Bernard HÆRING. — **La Loi du Christ.** Vol. II et III. — (24 × 16), 388 et 771 p., 13,50 et 27 NF. — Paris, Desclée. 1957 et 1959.

Voici les volumes attendus de la traduction et adaptation de l'ouvrage *Das Gesetz Christi*, du R. P. Häring. La parution du premier volume, en 1955, avait été saluée — à juste titre — comme un événement. « Un livre qui renouvelle l'enseignement de la morale », proclamait-on alors. De son côté, dans la préface qu'il avait bien voulu écrire, S. Exc. Mgr Garrone déclarait : « C'est là un grand et beau travail. C'est un livre de maître. C'est aussi, sans doute, un « livre du Maître », mais il faut espérer que beaucoup de maîtres s'en inspirent, et que la voie ainsi largement et loyalement ouverte soit suivie. »

De fait, alors que tant de manuels de morale apparaissaient comme une systématisation d'idées abstraites, l'auteur part du principe que la Morale chrétienne s'origine essentiellement dans une « communion de grâce entre Dieu et les hommes, un dialogue parole et réponse, engendrant notre responsabilité. Et ce n'est que dans le Christ que notre vie morale prend valeur de réponse à Dieu, car le Christ est la Parole, le Verbe en lequel le Père nous cherche et nous appelle. De même que tout discours sur l'image renvoie à l'original, ainsi faut-il que la Théologie morale rapporte en tout la vie chrétienne au Verbe-modèle, en qui et par qui l'homme, à l'image de Dieu, peut vivre et donner réponse ». Telle était la déclaration de foi de l'auteur.

Ainsi la morale est présentée comme un dialogue entre l'appel du Christ et la réponse de tel homme concret, libre, responsable. D'où le plan du premier volume : d'abord l'appel du Christ, avec ses différentes formes, et l'homme appelé à suivre le Christ. Ensuite la réponse de l'homme : péché ou conversion. Présentation originale, avec le souci d'une orientation nettement christique, sans négliger un appui solide sur les synthèses des grands moralistes ou l'intégration de tout ce qu'ont pu apporter les progrès de la philosophie et de la théologie.

Les volumes II et III, maintenant présentés, procèdent du même souci de centrer la morale sur le Christ et, d'autre part, de « coller au réel », de repenser une morale en fonction de l'homme vivant au XX^{e} siècle. Ils traitent de ce qu'on appelle communément la morale spéciale, dont la présentation est renouvelée dans le présent ouvrage.

Le volume II est consacré à la 1re partie de cette morale spéciale, à savoir, la communion avec Dieu : les vertus théologales et la vertu de religion.

La *foi* est présentée comme une rencontre personnelle de Dieu, en Jésus-Christ, dans son Eglise. Elle inaugure son imitation et engage toute une existence : « Celui-là *vit* vraiment de la foi, qui livre son cœur au salut qu'elle annonce » (p. 51). Et l'on remarquera l'opportunité et les nuances avec lesquelles on en vient ensuite aux exigences pratiques qu'entraîne pour nous cette vie de foi.

On regrettera peut-être que si peu de pages soient consacrées à l'*espérance*, laquelle, pourtant, a tellement besoin de retrouver sa place. Certes, l'auteur s'en explique : « Il n'appartient pas à la Théologie morale d'inventorier les richesses bibliques de ce thème. Il lui est loisible, en tout cas, d'en laisser davantage au traité dogmatique des Fins dernières, qu'on pourrait appeler le « Retour du Seigneur », et du même coup, « notre retour au Père », « notre espérance » (p. 82). Mais précisément, puisque l'auteur vient de rappeler très opportunément : « Tout l'Ancien Testament espère le Messie ; les chrétiens, eux, se définiront « *expectantes beatam spem et adventum Domini* » (ibid.), pourquoi ne pas partir de cette situation du chrétien placé entre deux avènements du Christ, situation qui commande et son style de vie, et sa position vis-à-vis de ce monde ?

A propos de la charité, l'A. ne s'attarde pas sur la Bible ; l'enquête fut faite et bien faite à plusieurs reprises ces dernières années. Il préfère, en quelques paragraphes, présenter la charité comme « suite » du Christ, et comme participation à l'amour intra-trinitaire, avant d'en examiner les propriétés et les effets en nous.

Par contre, on ne peut que louer la place assignée à l'étude de *la vertu de religion*, et l'ampleur donnée à ce traité : à lui seul, il occupe les deux tiers de ce second volume. On restitue ainsi à la vertu de religion sa vraie place, qu'elle n'avait sans doute perdue que

sous l'influence d'une importance exagérée donnée aux cadres de la morale antique. Notre position vis-à-vis de Dieu est toute différente de celle des moralistes païens : « Bien qu'une distance incommensurable nous sépare de la divinité, le Seigneur a voulu que nous menions avec Lui dès ici-bas, dans la foi et dans l'espérance, une vie de charité. Mais cette amitié avec le Tout-Puissant n'abolit pas notre devoir d'adoration. Elle lui donne, au contraire, le plus pressant des motifs : celui de l'amour. C'est parce que nous l'aimons de toutes nos forces, que nous voulons rendre à Dieu, par toute une vie, honneur et gloire » (p. 127). Voilà qui explique le titre du 1er chapitre de ce traité : « La vie chrétienne comme consacrée à Dieu. » Et dans l'ampleur de cette consécration entrent : une vie à la gloire de Dieu ; une vie liturgique. Sous la première de ces rubriques, nous assistons à une bonne étude biblique de la gloire de Dieu, qui fonde la vertu de religion, sa nature, ses rapports avec la moralité et les autres vertus, et ses manifestations. Sous la seconde, c'est une présentation solide et structurée de la liturgie, c'est-à-dire, non pas simplement la forme officielle du culte extérieur de l'Eglise, mais « avec les sacrements au premier chef, la réalité *plénière* et vivante de ce culte officiel, *intérieur et extérieur*... La première tâche de la théologie morale n'est pas de rechercher, au sujet des sacrements, les lois positives qui règlent leur dispensation jusque dans les moindres détails. Elle doit se garder de considérer avant tout l'économie sacramentaire comme un nouveau domaine de devoirs *à côté* des obligations proprement morales » (p. 157). Envisagée sous cet aspect, la liturgie nous introduit dans l'histoire du salut par le Christ, elle nous « sanctifie » pour la gloire de Dieu, elle donne des profondeurs nouvelles à la vertu de religion qu'elle traduit mais aussi qu'elle engendre en nous ; les sacrements sont alors rencontre personnelle du Christ. Et les « pratiques » de notre religion s'intègrent dans cette vie chrétienne ; il ne s'agit plus de gestes surajoutés de l'extérieur, mais vivifiés de l'intérieur et s'inscrivant dans ce contexte d'une rencontre avec le Christ dans et par l'Eglise.

Le volume III, consacré aux relations du chrétien avec le prochain, est bâti sur un plan identique : *nature* de la charité envers le prochain, puis ses *exigences concrètes*. « Au reste, ces deux sphères essentielles de notre vie, celle de l'union à Dieu et celle de nos tâches terrestres parmi nos frères, ne sont pas étrangères l'une à l'autre, ni même simplement juxtaposées, mais, par delà toute distinction conceptuelle, doivent *se coordonner* dans une harmonie parfaite... Le cloisonnement, déjà la simple juxtaposition de ces deux zones, est déjà un signe de la fragilité, de la faiblesse ou, tout au moins, du manque de profondeur de la vie religieuse et morale » (p. 10).

On a ainsi une première section consacrée au second commandement semblable au premier — deux commandements, un amour — qui à la fois fonde la personnalité d'autrui et nous impose son respect. A propos des incidences pratiques de la charité fraternelle, les indications sont solidement appuyées sur l'Ecriture et débouchent sur des obligations concrètes et actuelles. Et l'apostolat, qui nous engage dans cette grande œuvre de charité rédemptrice, n'a-t-il pas sa place ici, cet apostolat à la fois si nécessaire et si divers dans ses manifestations ?

Il suffira de donner le sommaire de cette partie, que l'auteur intitule : « *Les médiations de la charité d'ici-bas* », pour avoir une idée de l'esprit nouveau sous lequel il envisage leur étude :

1. Les échanges spirituels : la communion dans la beauté et la vérité.
2. Les échanges corporels : la coexistence corporelle.
3. Les échanges corporels : la communion des corps et la virginité.
4. Les échanges corporels : la communication des biens matériels.
5. Les liens sociétaires : la soumission à l'autorité.

Sous la première de ces rubriques, par exemple, est envisagée la responsabilité du chrétien envers la vérité, et donc, le devoir de véracité et de fidélité, avec un bel essai pour clarifier la question toujours épineuse de la « restriction mentale ». La troisième donne une bonne étude de la sexualité, ici exaltée et là tenue en suspicion, alors qu'il s'agit de « l'intégrer à l'agapè ». On y parle de la chasteté conjugale comme expression d'un amour délicat et pur, mais aussi œuvre commune, œuvre d'amour ; et la virginité sera service sans partage, signe eschatologique. La quatrième rubrique part du principe que les biens matériels sont dons de Dieu et doivent être offrande à Dieu : « L'attitude fondamentale que requièrent de nous les biens de la terre, c'est la gratitude envers leur donateur. Tous les dangers qu'ils nous font courir tiennent au manque de cette gratitude » (p. 513-514). Ils serviront donc de médiation à la charité. A cette occasion est esquissé un ordre chrétien de la vie économique. A propos de la cinquième enfin, sont traités : famille, Etat, Eglise, avec une ouverture sur la pastorale. L'Eglise ? « Convocation sainte : elle ne l'est pas seulement au sens d'assemblée ; c'est elle aussi qui rappelle et qui rassemble ; c'est à ce double titre que le magistère, le sacerdoce et le pastorat doivent régir et informer toute notre vie morale » (p. 704).

On peut avoir ainsi une idée de la richesse et, en un certain sens, de l'originalité de cet ouvrage, agrémenté d'une bibliographie abondante et soigneusement adaptée. Il n'est pas parfait ; et l'auteur déclare lui-même dans sa préface, à propos des nombreuses ajoutes que les adaptateurs ont pratiquées eux-mêmes : « Non seulement l'auteur, qui a tout relu lui-même, les reprend à son compte, mais il n'a pas hésité à en emprunter déjà beaucoup d'éléments pour enrichir la 5e édition en langue allemande » ; mais, comme l'écrivait le Père J. Tonneau au terme d'une recension : « Tous les espoirs sont maintenant permis si la jeunesse se passionne pour la morale au lieu d'y voir une spécialité pour confesseurs ou une empêcheuse de danser en rond » (*Bulletin thomiste*, IX, p. 672).

M. H.

Duc de CASTRIES. — **Le Testament de la Monarchie : L'Agonie de la Royauté.** — In-8, relié, 380 p., 19,50 NF. — Paris, Fayard.

Ce volume, d'une lecture attrayante, fait suite à une étude racontant les 9 premières années du règne de Louis XVI (1774-1783). Cette partie marquait une sorte de remontée de la France, mais après 1783, ce sera la descente rapide allant jusqu'à la catastrophe. « Ce volume, note l'A., est beaucoup plus une synthèse de philosophie historique qu'une minutieuse recherche d'archives. » Il a cependant utilisé des documents inédits provenant de ses archives familiales. Car il y avait, dans les conseils du gouvernement, à la veille de la Révolution, un maréchal de Castries, qui a laissé des souvenirs écrits. Sans doute, les détails apportés ainsi ne sont pas très marquants. Il s'agit de précisions intéressantes ou de confirmations de faits déjà connus par ailleurs.

On trouvera donc dans ce volume une sorte de commentaire raisonné des causes de la Révolution d'abord, puis de son déroulement jusqu'à la ruine de la monarchie en 1792.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 16 februarii 1960

G. MICHEL, *vic. gen.*

Le gérant : C. GAILDRAUD

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)